

VU Research Portal

Mensen zoals wij

Boter, G.J.

2019

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Boter, G. J. (2019). *Mensen zoals wij*. Vrije Universiteit Amsterdam.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

prof.dr. G.J. Boter
afscheidsrede

MENSEN ZOALS WIJ



VRIJE
UNIVERSITEIT
AMSTERDAM

prof.dr. G.J. Boter

MENSEN ZOALS WIJ

Rede uitgesproken bij zijn afscheid als hoogleraar Griekse Taal- en Letterkunde aan de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 27 september 2019.

Mijnheer de rector, dames en heren,

Mijn collega Ineke Sluiter van de Universiteit Leiden kreeg een keer de vraag wat je het beste kunt doen om hoogleraar Grieks te worden, naast het schrijven van een proefschrift en dergelijke. Haar advies was: “je vrachtwagenrijbewijs halen”. De vraagsteller keek haar glazig aan, waarop Ineke zei: “Gerard Boter en ik hebben eind jaren ’80 in Amsterdam-West vrachtwagenrijles gehad en ons groot rijbewijs gehaald, en daarna zijn we allebei hoogleraar Grieks geworden.” Waarom we die rijlessen namen? In die tijd was er, anders dan nu, een groot overschot aan leraren klassieke talen, en voor iets anders dan kinderen lastigvallen met Grieks en Latijn is een classicus nu eenmaal ongeschikt. Bovendien, aldus Ineke, “als ze in Drachten een lading Homerussen nodig hebben, dan gaan wij die brengen, met de vrachtwagen.”

Een aantal jaren later moest ik gekeurd worden voor de vernieuwing van mijn groot rijbewijs. De keuringsarts vroeg me terloops wat ik deed. Ik vertelde dat ik classicus was, met speciale belangstelling voor filosofie. Hij legde zijn stethoscoop neer, keek me doordringend aan en vroeg: “Bent u platonist of aristotelicus?” Toen ik hem zei dat mijn voorkeur naar Plato uitging en dat ik op Plato’s *Staat* gepromoveerd was, begon hij te stralen. “Ik ben ook platonist”, zei hij; “de rede van Diotima in het *Symposium*, het gevleugeld span in de *Phaedrus*, en het hoogtepunt: de vergelijking van de Grot in de *Staat*. De eeuwige, onvergankelijke waarheid, die ons aardse tranendal overstijgt...”. Hierbij hief hij de ogen gelukzalig ten hemel.

Ik weet niet of ik vandaag in staat zal blijken u tot eenzelfde graad van gelukzaligheid te brengen, maar ik wil u wel graag onderhouden over de tekst die zo’n indruk had gemaakt op mijn keuringsarts, de vergelijking van de Grot in Plato’s *Staat*.

In de *Staat* is Plato’s leermeester Socrates in gesprek met onder andere Glaucon en Adeimantus, twee broers van Plato. Hij ontwerpt een ideale staat, en stelt dat die alleen mogelijk is wanneer filosofen koning worden. Die filosofen moeten dan wel een perfecte opleiding krijgen. Dit betekent dat ze kennis moeten verwerven van wat Plato de Ideeën noemt. Onze wereld is namelijk niet meer dan een soort flauwe afschaduwing van een hogere wereld. Zo zijn alle materiële tafels op aarde afschaduwingen van de immateriële Idee “tafel”. Deze relatie tussen volmaakte Idee en de onvolmaakte manifestatie daarvan op aarde bestaat ook voor begrippen als schoonheid en rechtvaardigheid. Gevraagd naar wat dan wel het belangrijkste is wat de toekomstige heersers moeten leren, zegt Socrates dat dit de Idee van

het Goede is. Omdat hij niet in directe bewoordingen kan uitleggen wat dit is, gebruikt hij drie vergelijkingen om er toch een indruk van te geven.

Eerst vergelijkt hij de Idee van het Goede met de zon. In de zichtbare wereld zorgt de zon er met zijn warmte voor dat alles kan leven, en met zijn licht maakt hij alles zichtbaar. In de wereld van de Ideeën geeft de Idee van het Goede het bestaan aan alle andere Ideeën, en zorgt ervoor dat die Ideeën door het verstand gekend kunnen worden.

In een tweede vergelijking verdeelt Socrates een lijn in twee ongelijke delen. Het kleinste deel staat voor de zichtbare materiële wereld, het grootste deel voor de onzichtbare wereld van de Ideeën. Vaste en zekere kennis kun je alleen hebben van de wereld van de Ideeën, omdat die onveranderlijk zijn. Voor onze wereld, die niet stabiel is, kun je niet verder komen dan een mening. Beide lijnstukken zijn op hun beurt weer onderverdeeld. De laagste vorm van mening is het vermoeden; deze vorm is gebaseerd op afbeeldingen. Hoger staat de overtuiging, die gebaseerd is op de originelen van die afbeeldingen. Eenzelfde analogie bestaat er in het lijnstuk van kennis. De laagste vorm van kennis, het begrip, is weliswaar niet materieel, maar bedient zich wel van visuele beelden. Bij de hoogste vorm, het inzicht, werkt de geest geheel op eigen kracht. Een voorbeeld kan dit verhelderen: voor het verschijnsel “bol” is vermoeden gericht op een afbeelding van een bol, overtuiging op een echte materiële bol, begrip op de wiskundige figuur van de bol, en inzicht op het concept bol.

| MENING | | KENNIS | |
|--------------|-------------|--------------------|---------|
| afbeeldingen | voorwerpen | wiskundige figuren | Ideeën |
| vermoeden | overtuiging | begrip | inzicht |

Dan komt de derde vergelijking, die van de Grot. Het begin hiervan lees ik in vertaling voor. “Daarna moet je je onze situatie wat betreft geestelijke ontwikkeling en gebrek daaraan als volgt voorstellen. Denk je mensen in die in een soort onderaardse grot wonen, met een lange toegangsweg naar het licht, en met een opening over de hele breedte van de grot. Daar wonen ze van kindsbeen af, vastgebonden aan benen en hals, zodat ze op dezelfde plaats blijven en alleen maar vooruit kunnen kijken en door de boeien niet in staat zijn hun hoofd om te draaien. Hogerop in de grot, ver achter hen, brandt een vuur, en tussen het vuur en de gevangenen loopt een weg naar boven, waarlangs je je een muurtje moet voorstellen zoals poppenkastspelers hebben, wanneer ze mensen voorstellingen geven.” “Ik zie het voor me”,

zei Glaucon. “Stel je dan ook mensen voor die langs dat muurtje allerlei voorwerpen en beelden dragen die boven dat muurtje uitsteken, en mensen en dieren die van hout en steen en allerlei ander materiaal gemaakt zijn; en het valt te verwachten dat sommigen van degenen die de voorwerpen langsdragen spreken, terwijl anderen zwijgen.” “Een vreemd beeld”, zei Glaucon, “en vreemde gevangenen.” “Het zijn mensen zoals wij.” Hierna gaat Socrates nader in op wat de gevangenen waarnemen. Dit is de passage waarop ik straks meer in detail wil ingaan. Daarom sla ik die nu even over en geef ik eerst een samenvatting van het vervolg van de vergelijking.

Omdat de gevangenen nooit iets anders van de wereld gezien hebben dan de schaduwen van de voorwerpen op de muur, houden ze die schaduwen voor de echte werkelijkheid. Als iemand een gevangene losmaakt en dwingt naar boven te gaan, en hem de voorwerpen toont waarvan hij eerst de schaduwen zag, dan zal die bevrijde persoon verblind raken door het felle vuur en geen idee hebben wat die voorwerpen nu eigenlijk zijn; hij wil het liefst weer terug naar zijn oude vertrouwde grot. Als hij dan gedwongen wordt uit de grot te gaan, zal hij aanvankelijk nog meer verblind raken door de zon, en eerst alleen maar schaduwen en spiegelingen kunnen zien, pas daarna echte dingen en levende wezens en tot slot de hemellichamen en de zon zelf. En dan zal hij begrijpen dat die schaduwen een heel eind verwijderd zijn van de echte werkelijkheid. Net zo denken wij dat we in een echte wereld leven, maar realiseren we ons niet dat onze wereld niet meer is dan een afschaduwing van de ware werkelijkheid, de wereld van de Ideeën. We zijn gevangenen, levend in een schaduwwereld.

We keren nu terug naar de tekst van Plato zelf. Glaucon vindt het maar een vreemd beeld en vreemde mensen, en velen zullen dat met hem eens zijn. Wanneer deze tekst op school behandeld wordt, is er altijd wel een wijsneus die bijvoorbeeld vraagt of de gevangenen nooit naar de WC moeten, maar er is meer aan de hand. Socrates legt uit waarom de gevangenen in de grot “mensen zoals wij” zijn.

[1] “Ten eerste: denk je dat zulke mensen van zichzelf en van elkaar iets anders zien dan de schaduwen die door het vuur op de wand van de grot tegenover hen worden geworpen?” “Nee, hoe zou dat kunnen,” zei Glaucon, “als ze gedwongen zijn hun hoofd gedurende hun hele leven stil te houden?”

[2] “En hoe zit het met de voorwerpen die worden langsgedragen? Niet net zo?” “Natuurlijk.”

[3] “Als ze met elkaar konden spreken, denk je dan niet dat ze die langskomende dingen zouden benoemen die ze zien?” “Dat moet wel.”

[4] “En wat als er ook een echo is van de achterwand van de grot? Als iemand van degenen die de voorwerpen langs het muurtje dragen een geluid maakt, denk je dan dat zij menen dat de bron van het geluid iets anders is dan de voorbijgaande schaduw?” “Bij Zeus, ik niet”, zei hij.

[5] “Zulke mensen beschouwen dus niets anders als de werkelijkheid dan de schaduwen van de voorwerpen.” “Dat kan niet anders.”

Plato’s teksten zijn niet eenvoudig en sinds de oudheid spannen geleerden zich in om zijn teksten te interpreteren. Daarbij kijken ze niet alleen naar wat er staat maar ook naar wat er *niet* staat. Anders gezegd: bij het interpreteren borduurt men vaak zelf voort op wat in de tekst staat. Daar is op zichzelf niets tegen: een auteur hoeft niet alles voor zijn lezers uit te spellen. Toch bergt deze aanpak een risico in zich, en wel wanneer men aan de auteur toeschrijft dat hij de door de interpreter gesignaleerde consequenties van de tekst er met opzet in heeft gestopt en dat die dus een essentieel element van de tekst vormen. Dit kan niet alleen leiden tot overinterpretatie, maar ook tot een interpretatie die aantoonbaar ingaat tegen wat de auteur bedoelt. Dit geldt in het bijzonder voor een gecompliceerde vergelijking als die van de Grot.

Een tweede probleem bij Plato interpreteren is de omstandigheid dat we er lang niet altijd zeker van kunnen zijn dat de tekst die we in onze edities lezen overeenkomt met de tekst die Plato zelf schreef, doordat er bij het telkens opnieuw kopiëren fouten in de tekst zijn geslopen. Ook in de oudheid bestonden er op veel plaatsen in Plato’s werk tekstvarianten.

Ik wil deze beide problemen, overinterpretatie en een gecorrumpeerde tekst, demonstreren aan de hand van drie zinnen uit de zojuist geciteerde passage, en ik begin met overinterpretatie, aan de hand van zin 4: “En wat als er ook een echo is van de achterwand van de grot? Als iemand van degenen die de voorwerpen langs het muurtje dragen een geluid maakt, denk je dan dat zij menen dat de bron van het geluid iets anders is dan de voorbijgaande schaduw?” Als we de volle consequenties van deze zin doordenken, realiseren we ons dat hier een onoplosbaar probleem rijst. Het is voor de gevangenen onmogelijk de originele voorwerpen te zien waarvan zij de schaduwen zien; maar het is even onmogelijk om *niet* de originele geluiden te horen die door de echo weerkaatst worden. Stel dat iemand een beeld van een koe langs de muur draagt en daarbij BOE zegt: dan horen de gevangenen dit eerst achter zich, in de originele vorm, en vervolgens als echo. Voor zover ik weet, is dit probleem niet eerder gesignaleerd, en dat is maar goed ook: het is duidelijk dat Plato niet bedoeld *kan* hebben dat de lezer zich dit realiseert, omdat zijn hele model van originelen en schaduwen, van geluiden en de echo’s daarvan, dan in duigen valt. Deze kleine exercitie

illustreert wat de ongewenste gevolgen kunnen zijn van zelf voortborduren op Plato's tekst zonder dat die tekst daar aanleiding toe geeft.

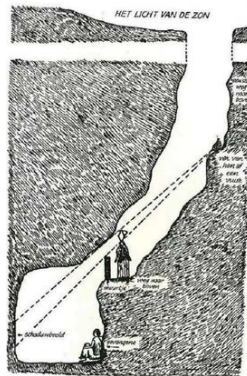
Gaan we nu over naar de eerste zin: "Denk je dat zulke mensen van zichzelf en van elkaar iets anders zien dan de schaduwen die door het vuur op de wand van de grot tegenover hen worden geworpen?" Het is opmerkelijk dat deze zin tot voor kort vrijwel onopgemerkt is gebleven. Veel commentatoren beweren zelfs expliciet dat de gevangenen uitsluitend de schaduwen van de voorwerpen zien.¹ De kwestie is rond de millenniumwisseling uitvoerig aan de orde gesteld door onder anderen Jacques Brunschwig en Robert Zaborowski. Zij besteden ook aandacht aan de talrijke afbeeldingen van de Grot.² Vrijwel alle afbeeldingen geven een onjuist beeld: de gevangenen zitten met hun rug tegen de muur en werpen dus geen schaduwen. Hieronder staan enkele afbeeldingen.



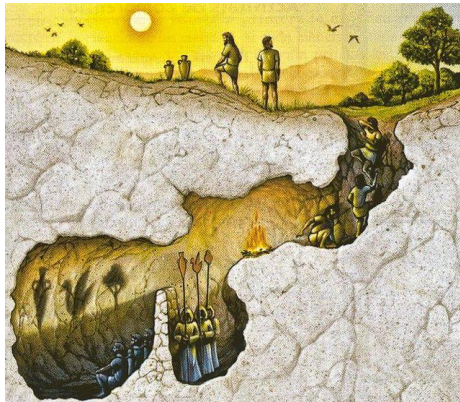
J. Saenredam, naar Cornelis van Haarlem, 1604

¹ Brunschwig 2004, 147-148, citeert onder andere Guthrie 1975, 513: "Fixed as they are, the prisoners see nothing but shadows of the moving objects cast on the wall of the cave in front of them"; Morrison 1977, 227: "The picture is of prisoners bound in a cave and seeing only the shadows of a puppet show cast by a fire behind them on to a wall which they can only face"; Annas 1981, 252: "Imagine, says Socrates, prisoners in an underground cave with a fire behind them, bound so that they can only see the shadows on the wall in front of them, cast by puppets manipulated on a wall behind them".

² Brunschwig 2004 reproduceert tien afbeeldingen; Zaborowski 2006 voegt daar twintig afbeeldingen aan toe. Op internet zijn er nog veel meer te vinden, waaronder ook parodieën.

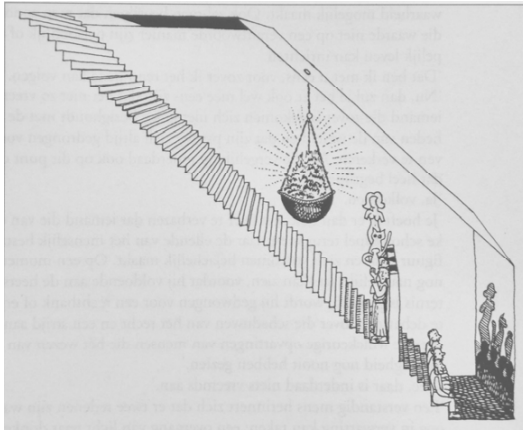


B.Th. Koppers, 1954



Brian Zahnd, Plato's Cave: A Christmas Story, 2013

Tot de schaarse correcte afbeeldingen behoort een tekening van mijn vriend Bas Jan van Stam, afgedrukt in een schoolboek dat Piet Gerbrandy, Gijs Jonkers en ik in 1997 hebben gepubliceerd. Rechts onderaan zijn de schaduwen van de gevangenen duidelijk zichtbaar, donkerder dan die van de langsgedragen voorwerpen.



Bas Jan van Stam, 1996

Dat de betreffende zin lange tijd zo weinig aandacht heeft gekregen of zelfs geheel over het hoofd is gezien, is mogelijk niet alleen het gevolg van de onjuiste afbeeldingen die iedereen nu eenmaal in zijn hoofd heeft zitten, maar ook van het feit dat Socrates in het vervolg helemaal niet meer spreekt over de schaduwen van de gevangenen. Ervan uitgaande dat niets er zomaar staat, hebben geleerden zich het hoofd gebroken over de vraag *waarom* Socrates dit detail dan vermeldt.

Degenen die zich recent over de kwestie hebben uitgelaten, brengen de schaduwen van de gevangenen in verband met zelfwaarneming en zelfkennis, begrippen die doen denken aan de beroemde uitspraak van de Delphische god Apollo, “Ken jezelf”. Ze concluderen dat de gevangenen de schaduwen als zichzelf beschouwen. Ik citeer Brunschwig: “Ze geloven dat zij de sombere vormen zijn die ze voor zich zien; ze geloven dat ze zijn waar ze niet zijn.”³ Dit is zo absurd dat ik niet kan geloven dat het Plato’s bedoeling was dat we het beeld zo invullen. Zelfs als de gevangenen denken dat hun schaduwen het enige zijn wat van hun lichaam zichtbaar is, dan nog lijkt het me uitgesloten dat ze denken dat ze die schaduwen *zijn*. Je hoeft maar naar een willekeurige talkshow op TV te kijken om te beseffen dat Descartes’ uitspraak “ik denk, dus ik ben”, heeft plaatsgemaakt voor het motto “ik praat, dus ik ben”. En dat geldt ook voor de gevangenen. Stel dat een van hen schaduwen van een paar marcherende soldaten ziet. Dan zegt hij: “Kijk, daar marcheren een paar soldaten.” Hij voelt zijn stembanden trillen

³ Brunschwig 1999, 67: “ils prennent leurs ombres pour eux-mêmes ... ils croient donc *être* ces formes sombres qu’ils voient devant eux” (cursivering Brunschwig); 68: “ils croient être là où ils ne sont pas”.

en is zich ervan bewust dat hij het geluid maakt.⁴ Hetzelfde geldt voor wat de gevangenen van elkaar horen: ze praten direct met elkaar. Bovendien: naast het spreken en luisteren kunnen de gevangenen hun eigen lichaam ook voelen. Het is daarom uitgesloten dat de gevangenen hun eigen ik identificeren met de schaduwen.⁵

Brunschwig en Zaborowski denken, net als ik, dat Socrates helemaal niet terugkomt op de schaduwen van de gevangenen.⁶ Maar anders dan ik trekken zij de bevreedende conclusie dat Plato deze zin door Socrates laat zeggen om duidelijk te maken dat hij zelfkennis *niet* van belang vindt. Dan had hij de hele zin beter kunnen weglaten, lijkt me. Mary McCabe staat op het tegenovergestelde standpunt: volgens haar vervullen de schaduwen van de gevangenen een cruciale rol. Als de gevangene bevrijd wordt, ziet hij zichzelf niet langer als schaduw, dus eendimensionaal, maar driedimensionaal.⁷ Daardoor komt de mens tot ware zelfkennis, die de bron is voor kennis van al het andere. Dan is het wel heel vreemd dat Socrates daar helemaal niets over zegt als hij de bevrijding van de gevangene bespreekt.

Naar mijn idee zijn de bovengenoemde bespiegelingen over zelfwaarneming en zelfkennis geheel overbodig. De geleerden in kwestie gaan in op de vraag wat de gevangenen

⁴ Ik ben het daarom oneens met Brunschwig 1999, 71, wanneer hij schrijft: “ce serait oublier qu’il ne dispose, pour s’informer de son identité, que des ressources de la vue”.

⁵ Burnyeat 1999, 239-240 somt een aantal problemen op die voortvloeien uit de interpretatie dat de gevangenen hun eigen schaduwen op de muur zien. Hij stelt daarom dat Socrates met “schaduwen van zichzelf en elkaar” (515a6) doelt op schaduwen die door langsgedragen afbeeldingen van mensen worden geworpen. Deze schaduwen zijn dan de afbeeldingen van hun eigen cultuur: “I propose that among the shadows the prisoners are looking at and listening to are their culture’s images of themselves and their companions.” (p. 240) Dit lijkt me onhoudbaar. Om te beginnen is het nadrukkelijke “en van elkaar” overbodig als je alleen de menselijke soort wilt aanduiden. En in de volgende zin spreekt Socrates over “de langsgedragen voorwerpen”, waartoe ook de beelden van mensen behoren, zoals we in 514c1-515a1 lezen: σκεῦε τε παντοδαπὰ ὑπὲρ ἔχοντα τοῦ τευχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ παντοῖα εἰργασμένα (*skeuè te pantodapa hyperechonta tou teichiou kai andriantas kai alla zōia lithina te kai xulina kai pantoia eirgasmena*), “allerlei voorwerpen en beelden die boven dat muurtje uitsteken, en mensen en dieren die van hout en steen en allerlei ander materiaal gemaakt zijn.” Als Socrates in de eerste zin over de schaduwen bedoeld zou hebben op schaduwen van beelden van mensen, dan had hij in de tweede zin gesproken over de schaduwen van *andere* beelden dan die van mensen.

⁶ Brunschwig 2004, 171: “In conclusion, I would suggest that the mention of the B-shadows [= de schaduwen van de gevangenen, GJB] in 515a5-8 is meaningful not only by its contents, but also by its very brevity, its location, and its isolation. Its brevity seems to warn the reader that the B-shadows cannot and will not play a very important role in what follows. Its location at the first rank (πρῶτον μὲν) seems to do justice (perhaps only to pay lip-service) to the Delphic motto and its familiar interpretation: first get rid of your self-ignorance. Its isolation seems to indicate that it fleetingly refers to something of the past (...)” Zaborowski 2006, 225: “Quel est donc le sens de l’allégorie pour la connaissance de soi-même? Aucun si ce soi-même est compris comme autre chose que le corps – car l’allégorie de la caverne ne parle pas de la dimension intérieure de l’homme, les ombres étant produites par des corps et non pas par autre chose, les âmes par exemple. Si on cherche à lier l’allégorie de la caverne à la dimension intérieure cela veut dire qu’on ramène tout l’homme à son corps.”

⁷ McCabe 2015, 214, 218, vat πρῶτον μὲν in 515a5 op als chronologisch en daarmee als hiërarchisch. Op p. 215 geeft ze zelf de correcte interpretatie van de frase, “it may be first in the order of explanation, not necessarily in time”, maar deze interpretatie keert verder niet terug in haar betoog. Op dezelfde pagina gaat McCabe in op de wedstrijden die de gevangenen houden in wie het beste de langstrekkende schaduwen kan identificeren (516c8-d2); volgens haar hoort daar ook bij dat ze elkaars schaduwen kunnen identificeren. Maar Socrates stelt in zin [3] expliciet dat de gevangenen het alleen maar hebben over de schaduwen van de langsgedragen voorwerpen, niet over hun eigen schaduwen.

wel van zichzelf zien, namelijk hun schaduwen. Wat echter in de constructie van de Grot werkelijk van belang is, is wat de gevangenen *niet* van zichzelf zien. Dit blijkt al uit de formulering in zin 1: “denk je dat zulke mensen van zichzelf en van elkaar *iets anders zien dan* de schaduwen die door het vuur op de wand van de grot tegenover hen worden geworpen?” Het gaat Socrates erom dat de gevangenen hun lichamen zelf *niet* kunnen zien. Als ze dat immers wel konden, zouden ze zich realiseren dat hun schaduwen op de muur door hun eigen lichamen geworpen worden, en daardoor tot de conclusie kunnen komen dat ditzelfde ook moet gelden voor de schaduwen van de langsgedragen voorwerpen. In zin [3] spreken de gevangenen uitsluitend over de schaduwen van de langsgedragen voorwerpen, niet over hun eigen schaduwen. Wat betreft het spreken van de gevangenen: Socrates vermeldt niet of hun opmerkingen door de echo weerkaatst worden; hij spreekt alleen over de echo van wat de dragers van de voorwerpen zeggen. Net zoals we voorbij moeten gaan aan het feit dat de gevangenen de oorspronkelijke door de dragers gemaakte geluiden kunnen horen, moeten we ook voorbijgaan aan het feit dat ze de echo van hun eigen woorden kunnen horen.⁸ Immers, als de gevangene de echo van zijn eigen woorden hoort, dan kan hij die echo koppelen aan de schaduw die hij voor zich ziet, wat tot de absurde conclusie leidt dat niet hijzelf het geluid veroorzaakt, maar dat zijn eigen schaduw dat doet.

De drie vergelijkingen van Zon, Lijn en Grot worden door Socrates uitdrukkelijk als een drieliek gepresenteerd. Alle elementen uit de Zon en de Lijn keren terug in de Grot. Maar in de Zon en de Lijn wordt alleen gesproken over objecten van kennis en de bijbehorende kennisvormen. Er wordt met geen woord gesproken over het kennend subject, laat staan over de zelfwaarneming en zelfkennis van het kennend subject. En in zin [5], die de beschrijving afsluit, staat dat de gevangenen niets anders als de werkelijkheid beschouwen dan de schaduwen *van de voorwerpen*. Socrates laat zich niet uit over de vraag of ze *hun eigen schaduwen* wel of niet als waar beschouwen. Als hij had willen zeggen dat de gevangenen ook hun eigen schaduwen als waar beschouwen, had hij ofwel kortweg over “de schaduwen” gesproken, zonder nadere specificering, ofwel expliciet over “de schaduwen *van zichzelf* en van de voorwerpen”.

Zelfkennis speelt een grote rol in een aantal andere werken van Plato, maar in de *Staat* komt het onderwerp niet aan de orde. Zelfkennis projecteren in de Grot is inlegkunde. De vergelijking van de Grot klopt niet op alle punten, zoals ik heb gedemonstreerd. Hier geldt het

⁸ Zaborowski 2006, 216 neemt wel aan dat de gevangenen de echo van hun eigen en elkaars opmerkingen horen: “S’il est vrai que les prisonniers parlent et si on est d’accord pour *exploiter le silence* de Platon, il faut admettre que leur voix doit produire un écho.” (cursivering Zaborowski)

motto *Don't tell, don't ask*: waar de auteur bepaalde aspecten onbenoemd laat, heeft het geen zin als lezer verder door te vragen.⁹

Bij de twee zinnen die ik tot nu toe besproken heb, kunnen we aannemen dat de tekst die we in onze edities lezen, overeenkomt met wat Plato ook werkelijk geschreven heeft. Dit ligt anders bij de derde en laatste zin die ik wil bespreken. Ik lees die nogmaals voor in de versie die volgens mij de meeste aanspraak maakt op authenticiteit. “Als ze met elkaar konden spreken, denk je dan niet dat ze die **langskomende dingen** zouden **benoemen** die ze zien?” In het Grieks is dit Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἰοί τ’ εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἤγῃ ἂν τὰ **παριόντα** αὐτοὺς **ὀνομάζειν** ἄπερ ὀρῶεν; (*Ei oun dialegesthai hoioi t’ eien pros allélous, ou tauta hēgei an ta parionta autous onomazein haper horōien?*). De vetgedrukte woorden zijn niet in alle bronnen op dezelfde manier bewaard gebleven. Voor het eerste woord, dat in het Grieks παριόντα (*parionta*) luidt, zijn twee varianten, namelijk παρόντα (*paronta*), “aanwezige dingen”, in de drie belangrijkste handschriften, **A**, **D** en **F**,¹⁰ en ὄντα (*onta*), “zijnde dingen”, in een citaat bij Iamblichus, een neoplatonist uit de vierde eeuw na Christus. Het tweede woord, in het Grieks ὀνομάζειν (*onomazein*), staat bij Iamblichus. Ook hier zijn er twee varianten, namelijk νομίζειν (*nomizein*), dat “menen” betekent, in handschrift **F**, en νομίζειν ὀνομάζειν (*nomizein onomazein*), dat “menen te benoemen” betekent, in de handschriften **A** en **D**.

Ik begin met het werkwoord. De drie varianten leiden tot de volgende drie vertalingen: “Als ze met elkaar konden spreken, denk je dan niet dat ze [1] zouden **menen** ... (νομίζειν, *nomizein*) [2] zouden **menen** ... **te benoemen** (νομίζειν ὀνομάζειν, *nomizein onomazein*) [3] ... zouden **benoemen** (ὀνομάζειν, *onomazein*).” Vrijwel alle edities hebben νομίζειν ὀνομάζειν (*nomizein onomazein*); de Oxfordeditie van John Burnet uit 1902¹¹ heeft νομίζειν (*nomizein*); de Oxfordeditie van mijn leermeester Siem Slings uit 2003 heeft ὀνομάζειν (*onomazein*).

⁹ Met betrekking tot allerlei details van de vergelijking, zoals de omvang en helderheid van de schaduwen en de vraag of de gevangenen hun armen kunnen bewegen, merkt Zaborowski 2006, 222 op: “Peut-être il faut ne pas prendre trop à la lettre les détails physiques de la caverne et se limiter à ce qui est dit de manière explicite par Platon.” Ik ben het roerend met hem eens. Zaborowski maakt deze opmerking echter pas nadat hij allerlei niet door Plato vermelde elementen wel heeft besproken.

¹⁰ **A** = Parisinus graecus 1807; **D** = Venetus Marcianus graecus 185 (coll. 576); **F** = Vindobonensis suppl. gr. 39. **D** zelf heeft een lacune in deze passage; het cursieve siglum **D** staat voor de van **D** afgeschreven handschriften. Zie voor deze handschriften Boter 1989, 45-48, 57-58, 62-64, 65-110.

¹¹ De tekst van deze editie is ongewijzigd overgenomen in deel 4 van het verzameld werk van Plato, verschenen in 1905.

Deze zin is een zogeheten conditionele periode, dat wil zeggen dat de bijzin een voorwaarde bevat, terwijl de hoofdzin duidelijk maakt wat er gebeurt als aan die voorwaarde voldaan wordt. Het spreekt vanzelf dat er een direct verband tussen voorwaarde en gevolg moet zijn. Zo is de zin “als ik een ei had, zou ik een omelet bakken” logisch, maar dat geldt niet voor “als ik een ei had, zou ik koffie zetten”. Daarmee vervalt in onze zin de eerste lezing, νομίζειν (*nomizein*): het is onlogisch om te zeggen “als ze met elkaar konden spreken, zouden ze menen dat ...”. Het is daarom verbazingwekkend dat Burnet, een briljante uitgever met een ongekend inzicht in Plato’s Grieks, voor de lezing νομίζειν (*nomizein*) gekozen heeft.¹² De hoofdzin moet in elk geval ὀνομάζειν (*onomazein*), “benoemen”, bevatten, want dat ligt in hetzelfde betekenisveld als διαλέγεσθαι (*dialogesthai*), “spreken”, in de bijzin. De relatie tussen voorwaardelijke bijzin en bijbehorende hoofdzin pleit voor enkel ὀνομάζειν (*onomazein*): “als ze met elkaar konden spreken, dan zouden ze ... benoemen”. Die directe relatie is er niet wanneer we νομίζειν ὀνομάζειν (*nomizein onomazein*) lezen: dan is νομίζειν (*nomizein*), “menen”, afhankelijk van de voorwaarde of ze wel of niet kunnen spreken, wat op hetzelfde neerkomt als “als ik een ei had, zou ik menen dat ik een omelet bakte”. Daarom heeft Slings mijns inziens gelijk door als enige uitgever alleen ὀνομάζειν (*onomazein*) af te drukken.¹³

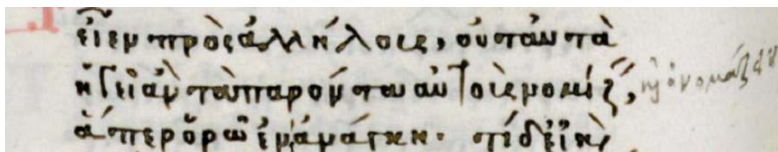
Hoe komt het dan dat de overlevering zo in de war is? Ook als u geen woord Grieks kent, hoort en ziet u dat νομίζειν (*nomizein*) en ὀνομάζειν (*onomazein*) sterk op elkaar lijken. En iedere leraar klassieke talen weet dat leerlingen de twee woorden constant door elkaar halen. Kopiïsten zijn, alweer, mensen zoals wij: ook zij kunnen sterk op elkaar lijkende woorden verwarren bij het kopiëren. Goed, zult u denken, dan heb je νομίζειν (*nomizein*) in plaats van ὀνομάζειν (*onomazein*), maar hoe kom je dan aan νομίζειν ὀνομάζειν (*nomizein onomazein*), de lezing van twee van de drie handschriften, die in alle edities staat behalve die van Burnet en Slings? Ik wil dit illustreren met een eigentijds voorbeeld.

¹² Het is mogelijk dat Burnet zich hier heeft laten leiden door zijn (te) grote ontzag voor handschrift F. Zie Slings 2003, ix: “qui [= Burnet] tamen lectionibus codicis F, cuius auctoritatem primus demonstravit, valde gavisus, interdum auctoritatis libri A nimis detraxit”, “Burnet, die heel blij was met de lezingen van handschrift F, waarvan hij het gezag als eerste heeft aangetoond, heeft echter soms te weinig waarde toegekend aan het gezag van handschrift A.” Zie ook Boter 1989, 75, 105.

¹³ Slings heeft nergens toegelicht waarom hij voor deze lezing gekozen heeft. Slings’ lezing van deze zin is overgenomen in de recente Loebeditie van Emlyn-Jones en Preddy. Zij voegen de volgende noot toe: “Or (on another textual reading) “wouldn’t you think that they would reckon that the words they uttered applied to the things they see passing in front of them?””, wat een weergave is van Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἱοῦ τ’ εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἦν τὰ παρίοντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἅπερ ὁρῶεν; (Ei oun dialogesthai hoiot t’ eien pros allēlous, ou tauta hēgei an ta parionta autous *nomizein onomazein* haper horōien?).



Bij deze foto staat als oorspronkelijk bijschrift “Gerard Boter na een biertje”. Een volgende kopiïst weet niet dat Boter een achternaam is, en schrijft “boter” met een kleine letter: “Gerard **boter** na een biertje”. Weer een volgende kopiïst vindt dat maar vreemd en hij verplaatst de t naar het einde van het woord: “Gerard **boert** na een biertje”. Dat levert tenminste een mooie volzin op. Een latere lezer van deze tekst vindt dat gek: immers, Gerard boert niet; ja, misschien binnensmonds, maar dat telt niet. Hij gaat op zoek naar een ander exemplaar en vindt daar “Boter”. In zijn eigen tekst voegt hij de variant in de marge toe met een sterretje: “Gerard ***boert** na een biertje ***Boter**”; hiermee bedoelt hij dat er “Boter” in plaats van “boert” moet staan. Weer een volgende kopiïst begrijpt dit verkeerd en denkt dat beide woorden in de tekst horen te staan: “Gerard **Boter boert** na een biertje”. Zo staan goed en fout broederlijk naast elkaar. Terug naar Plato. De foto toont een detail van onze tekst in



het vijftiende-eeuwse handschrift Florentinus Laurentianus 85.7.¹⁴ In de tekst zelf staat aan het einde van de tweede regel νομίζεν (*nomizein*). In de marge heeft een andere kopiïst met

¹⁴ Zie voor dit handschrift Boter 1989, 35-36, 190-194, 237-239.

andere inkt de woorden καὶ ὀνομάζειν (*kai onomazein*) toegevoegd, wat “en benoemen” of “ook benoemen” betekent. De kopiïst van Riccardianus 66,¹⁵ die Laurentianus 85.7 als voorbeeld had, heeft beide woorden in de tekst gezet. Ik veronderstel dat iets dergelijks ook in eerdere stadia van de overlevering heeft plaatsgevonden, met het resultaat dat de handschriften **A** en **D** νομίζειν ὀνομάζειν (*nomizein onomazein*) hebben.¹⁶

Kijken we nu naar het andere knelpunt: παρόντα (*paronta*), ὄντα (*onta*) of παρίοντα (*parionta*). De belangrijkste handschriften hebben alle drie παρόντα (*paronta*), maar het is evident dat “aanwezige dingen” hier nergens op slaat. Iamblichus heeft ὄντα (*onta*), “zijnde dingen”, en dat is wat Slings afdruckt, net als Burnet. Helaas heeft Slings nergens uiteengezet hoe hij de hele zin interpreteert,¹⁷ en vertalers die zijn editie als uitgangspunt hebben genomen, vertalen de zin op verschillende manieren. De meest voor de hand liggende vertaling is die van Vegetti en Emlyn-Jones & Preddy: “Als ze dus met elkaar konden spreken, denk je dan niet dat ze datgene wat ze zagen echt zouden noemen?”¹⁸ Maar wat betekent dat? Het kan alleen maar betekenen dat de gevangenen, als ze bijvoorbeeld de schaduw van een paard zien langskomen, zeggen: “dat is echt”, of voor mijn part “dat is een echt paard”. Maar waarom zouden ze dat doen? Ook al is mijn vrouw getrouwd met een echte Boter, ze vraagt me nooit of ik de echte kaas of het echte zout even wil aanreiken. Dat hele begrip “echt”, “werkelijk”, past helemaal niet in de zin; het loopt vooruit op wat in zin 5 van onze passage aan de orde komt, namelijk dat de gevangenen de schaduwen die ze zien en de echo’s die ze horen beschouwen als de werkelijkheid.

U voelt hem al aankomen: ik geloof niet dat Slings gelijk heeft met zijn besluit ὄντα (*onta*) af te drukken. Blijft over de variant παρίοντα (*parionta*). Die staat niet in een van de belangrijkste handschriften en ook niet in een citaat bij Iamblichus of iemand anders. Het is

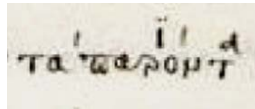
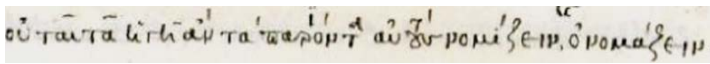
¹⁵ Zie voor dit handschrift Boter 1989, 38, 190, 194-198.

¹⁶ Zie ook Boter 1989, 76.

¹⁷ Vergelijk Harte 2007, 198 met noot 10.

¹⁸ Emlyn-Jones en Preddy: “If they were able to talk to each other, wouldn’t you think they would call what they saw real?”; Vegetti: “Se dunque fossero in grado di discutere fra loro, non pensi che essi chiamerebbero oggetti reali le ombre che vedono?” Rowe maakt het een stuk ingewikkelder; hij vertaalt: “So if the prisoners were able to have conversations with each other, don’t you think they’d label whatever they were seeing in front of them as what those things actually are?” Rowe vermoedde al dat de lezers van zijn vertaling dit niet zouden begrijpen en daarom legt hij in een noot uit wat het volgens hem betekent (noot 458 op p. 416): “I.e., they’d attach to mere shadows (even shadows of images) the kind of label philosophers attach to other things.” Harte 2007, 198 vertaalt Slings’ tekst op een vergelijkbare manier als Rowe: “The interpretation I propose could be obtained from this [= Slings’] text, with a bit of work: take τὰ ὄντα as a shorthand way to refer to the (real) bearers of the names that the prisoners use, standing as proxy for the names, and translate: ‘And if they could talk to one another, don’t you think they would name these very things they see the things there are [sc. with the names that are in fact names for the things there are]?’” Nu is Plato niet altijd even gemakkelijk te begrijpen, maar hij geeft zijn lezers geen cryptogrammen op en deze vertaling annex interpretatie is zo gezocht dat ze zichzelf diskwalificeert.

een vondst van een kopiïst of lezer, angebracht in Florentinus Laurentianus 80.7, een handschrift uit de vijftiende eeuw.¹⁹



Op de foto's is duidelijk te zien dat de oorspronkelijke tekst *παρόντα* (*paronta*) luidde, en dat er later een *iota* boven is geschreven. Wanneer we aannemen dat *παρίοντα* (*parionta*) is wat Plato zelf schreef, is ook eenvoudig te verklaren hoe het komt dat in de handschriften *παρόντα* (*paronta*) staat. *Παρίοντα* (*parionta*) en *παρόντα* (*paronta*) lijken sterk op elkaar, en alweer weten leraren dat leerlingen de twee vormen dikwijls door elkaar halen. In de zin die direct op onze zin volgt, staan nog twee vormen van *παρίοντα* (*parionta*), en in beide gevallen hebben een of meer handschriften de vorm verkeerd gekopieerd, door de *iota* weg te laten. Ook verderop in de passage over de Grot is dit het geval.²⁰ Daarom heeft de vijftiende-eeuwse kopiïst die een *iota* boven de regel toevoegde, groot gelijk: hij zag dat er iets niet klopte en bedacht zelf iets beters. Ook hier geldt: zo'n kopiïst is een mens zoals wij, tekstuitgevers, die proberen een fout in een tekst op te sporen en zelf iets beters te bedenken. Dat Iamblichus *ὄντα* (*onta*) leest in plaats van *παρόντα* (*paronta*), is mogelijk te verklaren door het gegeven dat hij als neoplatonist zeer geïnteresseerd was in het Zijnde; het is dus denkbaar dat hij *παρόντα* (*paronta*) zag staan in zijn tekst en dat hij dat op eigen gezag heeft veranderd in *ὄντα* (*onta*). Het is echter niet te verklaren hoe een oorspronkelijk *ὄντα* (*onta*) in *παρόντα* (*paronta*) veranderd zou kunnen zijn.

Ik stel dus voor de tekst te lezen als Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῆ ἂν τὰ **παρίοντα** αὐτοὺς **ὀνομάζειν** ἄπερ ὀρώεν; (*Ei oun dialegesthai hoioi t' eien pros allélous, ou tauta hēgei an ta **parionta** autous **onomazein** haper horōien?*), "Als ze met

¹⁹ Zie voor dit handschrift Boter 1989, 33-34, 111, 129-137, 235-237.

²⁰ 515b8 *παρίοντων* (*pariontōn*): *παρόντων* (*parontōn*) Venetus Marcianus App.Cl. 4.1 voor correctie; 515b9 *παριοῦσαν* (*pariousan*): *παροῦσαν* (*parousan*) onder andere Florentinus Laurentianus Conventi Soppressi 42 en de daarvan afstammende handschriften; 515d5 *παρίοντων* (*pariontōn*): *παρόντων* (*parontōn*) F en zijn nakomelingen; 516c9 *παρίοντα* (*parionta*): *παρόντα* (*paronta*) onder andere Parisinus graecus 1810 en zijn nakomelingen. In 616a3 hebben F met zijn nakomelingen en Justinus *παροῦσι* (*parousi*) in plaats *παριοῖσι* (*pariousi*).

elkaar konden spreken, denk je dan niet dat ze die **langskomende dingen** zouden **benoemen** die ze zien?” Bij mijn weten is deze tekst in geen enkele editie afgedrukt.

De manier hoe de tekst van deze zin geëditeerd wordt, heeft belangrijke repercussies voor de interpretatie van de situatie van de gevangenen. Recent heeft Verity Harte een uitvoerig artikel over de zojuist besproken zin gepubliceerd. Zij gaat uit van de lezing met *παρίοντα* (*parionta*) en νομίζεν ὀνομάζειν (*nomizein onomazein*), waarvan de letterlijke vertaling luidt: “Als ze met elkaar konden spreken, denk je dan niet dat ze zouden denken dat ze de langskomende dingen die ze zagen benoemen?”²¹ Volgens Harte betekent dit dat de gevangenen ten onrechte denken dat de woorden die ze gebruiken betrekking hebben op de schaduwen die voorbijtrekken, terwijl ze het, zonder het zelf te beseffen, in werkelijkheid hebben over de originelen van de beelden waarvan zij de schaduwen zien. Dit lijkt me op zichzelf al uiterst onwaarschijnlijk, want hoe zouden de gevangenen ook maar enige notie kunnen hebben van de werkelijkheid die uitstijgt boven de schaduwwereld? Harte 2007, 213 suggereert dat ze daarvan een soort “implicit conceptions” hebben, en ze vergelijkt dit met de leer van de herinnering (*ἀνάμνησις*, *anamnēsis*), die we in andere werken van Plato tegenkomen.²² In de *Staat* is echter geen spoor van die leer te vinden. Belangrijker nog is dat Harte’s interpretatie gebaseerd is op een tekst die niet authentiek kan zijn, zoals ik heb gedemonstreerd. De tekst zoals ik die voorstel, met dank aan mijn vijftiende-eeuwse collega,

²¹ Harte 2007, 197 citeert met instemming de interpreterende vertaling van Grube-Reeve: “And if they could talk to one another, don’t you think they’d suppose that the names they used applied to the things they see passing before them?” Harte 2007, 197-198 geeft hierbij als commentaar: “(...) we are also invited to understand that the prisoners’ supposition is wrong: the names they use in fact apply to things other than the things they see passing before them, the real things of which these are shadows of models.” Harte lijkt zich er niet van bewust te zijn dat haar interpretatie in hoofdlijnen al is voorgesteld door Adam in zijn noot op 515b4 οὐ ταῦτα κτλ: “They have never seen anything of the *real παρίοντα* (or *παραφερόμενα*): therefore (οὐν) they suppose themselves to be naming, i.e. using the name of, not (as is in point of fact the case) the *real παρίοντα*, but only *these παρίοντα* which they see. For example, they call the shadow of a table ‘a table’, and in so doing they are, without knowing it, naming, not, as they suppose, the shadow, but the substance.” In Appendix IV op boek 7 (pp. 179-180) citeert Adam een noot die hem door H. Jackson is toegestuurd; Jackson is het met Adam eens en vertaalt de zin als “Don’t you think they would suppose the names which they used to belong to the passing objects which they saw before their eyes?”

²² Harte 2007, 213 is rijkelijk vaag over de status van de “implicit conceptions” en van *anamnēsis*. “There is evidence that the explanation offered here is the sort of explanatory strategy that Plato would favour in the fact that, elsewhere in his work, he puts forward the thesis the learning is recollection. (...) Note that I am not suggesting that, behind the depiction of the situation of the prisoners as regards the use of language, is an implicit appeal to the thesis that learning is recollection. Rather, my claim is that the explanatory strategy at work in the proposal that learning is recollection is of broadly the same sort as that which I’m proposing as the explanation of the prisoners’ situation, and that this fact offers additional support for my proposal.” Waar Harte aarzelt om een rol voor ἀνάμνησις (*anamnēsis*) te postuleren, kent Bergomi 2019, 168 minder scrupules: “I find this explanation [namelijk Harte’s verklaring door middel van de “implicit conceptions” – GJB] redundant, and I’m inclined to think that recollection has a prominent role in this section of the *Republic*, as it does elsewhere in middle Plato.” Afgezien van het feit dat *anamnēsis* geen enkele rol speelt in de hele *Staat*, miskennen Harte en Bergomi ook dat Socrates er alles aan doet om duidelijk te maken dat de gevangenen nooit ergens anders geweest zijn dan in de Grot, waar ze immers van kindsbeen af verblijven (ἐκ παιδὸν ὄντας, *ek paidōn ontas*, 514a5).

is veel eenvoudiger te begrijpen en past veel beter in de context: er staat niet meer dan dat de gevangenen namen geven aan de voorbijtrekkende dingen die ze zien, namelijk de schaduwen, en niet aan de voorbijtrekkende voorwerpen achter het muurtje waardoor de schaduwen geworpen worden.

We hebben stilgestaan bij de mensen in de grot en gezien dat ze tegelijkertijd vreemd en vertrouwd zijn. Dit samengaan van het vreemde en het eigene is al ruim vijftig jaar een vaak aangevoerde rechtvaardiging van de studie van de klassieke talen en cultuur in het middelbaar onderwijs. Door bij de bestudering van literaire teksten uit de oudheid aandacht te schenken aan zowel de overeenkomsten als de verschillen van de wereld van de oudheid en onze eigen tijd doet de leerling kennis op van het verleden en krijgt hij tevens een beter begrip van het heden. Wie zou hiertegen kunnen zijn? Toch worstelen classici al een halve eeuw met de vraag hoe ze deze verheven doelstelling in de dagelijkse lespraktijk kunnen realiseren. Kokkie van Oeveren heeft onlangs aan de VU haar proefschrift over de didactiek van de klassieke talen in het middelbaar onderwijs verdedigd. Zij bepleit een aanpak waarbij leerlingen systematisch de inhoud van de klassieke teksten in verband brengen met de ervaringen van latere lezers en van zichzelf. De laatste zin van haar proefschrift formuleert de doelstelling: “leerlingen onderwijzen op het snijvlak van taal en cultuur aan de hand van Latijnse en Griekse teksten die vreemd lijken en eigen blijken.”

Zo’n didactiek die een leerling ervan doordringt dat de klassieke teksten ook voor hemzelf betekenis hebben, is zeer gewenst. Net zoals de gevangene in Plato’s grot alleen onder dwang zijn schaduwwereld verlaat, laat de hedendaagse scholier zich slechts met grote moeite wegsleuren uit zijn schijnwereld van Whatsapp, Instagram en Snapchat. Op de onderstaande tekening van Peter van Straaten ziet u een paar leerlingen tijdens een les Plato.

PETER VAN STRAATEN



"PLATO SCHIJNT EEN ENORME LUL GEWEEST TE ZIJN."

De tekening verscheen in *de Volkskrant*, in november 2013. Het examenonderwerp van dat jaar was Plato, en in mijn hoedanigheid van voorzitter van de vaststellingscommissie Grieks van het Comité voor Toetsen en Examens (CvTE) was ik eindverantwoordelijk voor zowel de lesstof als het examen. Het meisje op de voorgrond staart in doffe berusting voor zich uit; het enige wat haar overeind houdt, is de zekerheid dat er straks een bel gaat. Achterin zitten twee meisjes te praten: waarover, weten we niet, maar vast niet over Plato. Een van de twee jongens in het midden maakt een terloopse opmerking tegen zijn buurman. Maar hoe weten we dat deze les over Plato gaat? Dat blijkt uit het onderschrift. De jongen zegt namelijk tegen zijn buurman: "Plato schijnt een enorme lul geweest te zijn." Of de jongen dezelfde opvatting heeft over degene aan wie hij het examenonderwerp te danken had, vertelt de tekening niet, en wat er niet staat, hoeft je er gelukkig niet zelf in te leggen, zoals ik betoogd heb.

Het is geen toeval dat ik voor deze afscheidsrede Plato's *Staat* als onderwerp heb gekozen. Mijn reeds genoemde vriend Bas Jan stelde me in 1977 voor dit werk samen te gaan lezen. Hij studeerde sociologie, en Plato's *Staat* is ook voor sociologen een oertekst. Een vol jaar hebben we ons met de *Staat* beziggehouden. Mijn doctoraalscriptie ging over de *Staat*. Na mijn afstuderen heb ik voor mijn proefschrift de tekstoverlevering van de *Staat* onderzocht. Afgelopen herfst heb ik mijn laatste mastercollege over de *Staat* gegeven. De *Staat* speelt dus een hoofdrol in mijn wetenschappelijk leven. Maar ik dank de hemel dat ik niet in de door Plato ontworpen staat hoeft te wonen. Kort na de oorlog heeft Karl Popper een vlammend protest tegen Plato geschreven; hij beschouwt diens *Staat* als het tegendeel van de door hem gewenste open samenleving, en wat mij betreft heeft hij daar volkomen gelijk in, ook al gaat hij wel heel fel tekeer. Maar je hoeft het niet met Plato eens te zijn om hem te bestuderen. Juist het feit dat hij zo'n weerstand kan oproepen maakt hem tot zo'n boeiende denker. Onze bestudering van de oudheid is geen dorre inventarisering van Zinloze Feiten, om met Gerard Reve te spreken; het is ook geen geëxalteerde bejubeling van de topprestaties van de grootste geesten die de Westerse beschaving heeft voortgebracht. Het is een eeuwigdurend gesprek met mensen uit een ver verleden, met mensen zoals wij.

Aan het einde van mijn rede wil ik graag mijn dankbaarheid uitspreken aan een aantal personen en instanties. Ik dank mijn ouders dat ze mij in staat hebben gesteld de opleiding van mijn hart te volgen. Ik dank mijn leermeesters op het Eerste Christelijk Lyceum in Haarlem en de Vrije Universiteit voor hun uitstekende onderwijs. Ik dank mijn collega's van de VU voor de voortreffelijke en prettige samenwerking, en sinds 2012 geldt hetzelfde voor de collega's van de UvA, in het samenwerkingsverband van VU en UvA met de naam ACASA, het Amsterdam Centre for Ancient Studies and Archaeology. Ik dank de leden van het Dagelijks Bestuur van ACASA, waar ik de afgelopen zes jaar deel van heb mogen uitmaken, voor hun positieve en collegiale houding. Ik dank mijn studenten voor de inspiratie die ze me tijdens de colleges en scriptiebegeleiding geschonken hebben. Ik dank mijn promoti en promovendi voor hun interessante werk, voor de boeiende voortgangsgesprekken en voor wat ik van hen geleerd heb. Ik dank de collega's van de zusterfaculteiten, verenigd in de onderzoeksschool OIKOS, voor de constructieve samenwerking. Ik dank het bestuur van de Faculteit der Geesteswetenschappen, voorheen de Faculteit der Letteren, en het College van Bestuur van de VU voor het in mij gestelde vertrouwen en de stimulerende omgeving voor onderwijs en onderzoek.

Mijn laatste dankwoord geldt mijn vrouw en kinderen. Toen ik hier in 2006 aantrad, gaven mijn dochters me een beker met het opschrift “Je kunt het en het lukt”. Of ze gelijk hebben gekregen, laat ik in het midden. De steun die ik altijd van mijn drie vrouwen en sinds een aantal jaren van mijn twee schoonzoons heb ondervonden, was en is in elk geval onontbeerlijk.

Sinds 2012 werken VU en UvA samen in ACASA; dit geldt niet alleen voor de opleiding GLTC, maar ook voor Archeologie en Oudheidwetenschappen. In samenwerking met alle betrokken collega's zijn er nieuwe en aantrekkelijke programma's ontworpen. De masterprogramma's worden nu al voor het achtste jaar gemeenschappelijk verzorgd, en vanaf dit jaar geldt dat ook voor de complete bachelorprogramma's. Het onderwijs zelf verloopt succesvol, maar toch zijn het spannende tijden. De beide faculteitsbesturen verwachten een duurzame instroom van zestig eerstejaars bachelorstudenten voor de drie opleidingen samen; de masterprogramma's staan onder druk wegens een te gering geachte instroom. Het is mijn vurige wens dat de ACASA-opleidingen een stabiele positie verwerven en behouden, zodat de bestudering van de oudheid in Amsterdam met evenveel elan en succes kan worden voortgezet als in de afgelopen eeuwen het geval is geweest.

In juni 1977 gingen mijn studievrienden Niek Bosch en Gijs Jonkers en ik in het ziekenhuis van Arnhem op bezoek bij professor Kuijper, onze hoogleraar Latijn, die kort voor zijn emeritaat door een hartaanval getroffen was, maar goed herstelde. Gekleed in een ouderwetse streepjespyjama onderhield hij ons een uur lang met opgewekte praat. Zijn buurman lag aan een monitor, die met enige regelmaat verontrustende geluiden maakte, versterkt door onheilspellend gehoest van de man zelf. Professor Kuijper vertelde ons in het kort de levensloop van de man: hij was bij de marine geweest, had drie gezonde zonen en een veelvoud aan kleinkinderen, had een lang en goed huwelijk gehad, en was kortom een gelukkig mens. “Maar ik ben gelukkiger!”, zei Kuijper met opgestoken vinger, “want ik ben hoogleraar Latijn geweest!” Ik heb hem maar in de waan gelaten. Hij wist blijkbaar niet dat er geen gelukkiger mens bestaat dan een hoogleraar Grieks.

Ik dank u voor uw aanwezigheid en voor uw aandacht.

Bibliografie

- Adam, J. 1902. *The Republic of Plato*, Cambridge.
- Bergomi, M. 2019. *Kompsoi Logoi. Some Remarks on Plato's Linguistic Conventionalism and its Ethical Implications*, in: Bonazzi, M., Ulacco, A., Forcignanò, F. (eds.), *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*, Leiden, pp. 161-185.
- Boter, G.J. 1989. *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden.
- Boter, G., Gerbrandy, P., Jonkers, G. 1997. *Eudaimonia, Plato's leerschool van het geluk*, Emmeloord.
- Brunschwig, J. 1999. *Un detail négligé dans la caverne de Platon*, in: Bove, L. (ed.), *La Recta Ratio. Mélanges Bernard Roussel*, Paris, pp. 65-76.
- Brunschwig, J. 2004. *Revisiting Plato's Cave*, in: Cleary, J.J., Gurtler, G.M. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 19, Leiden/Boston, pp. 145-177.
- Burnet, J. 1902. *Platonis Res Publica*, Oxford.
- Burnet, J. 1905. *Platonis opera. Tomus IV tetralogiam VIII continens*, Oxford.
- Burnyeat, M. 1999. *Culture and Society in Plato's Republic*, in: Peterson, G. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* 20, Salt Lake City, pp. 217-324.
- Emlyn-Jones, C., Preddy, W. 2013. *Plato, Republic*, Cambridge MA/London.
- Grube, G.M.A., Reeve, C.D.C. 1992. *Plato, Republic*, Indianapolis.
- Guthrie, W.K.C. 1975. *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge.
- Harte, V. 2007. *Language in the Cave*, in: Scott, D. (ed.), *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, pp. 195-215.
- McCabe, M.M. 2015. *From the Cradle to the Cave: What Happened to Self-Knowledge in the Republic?*, in: ead., *Platonic Conversations*, Oxford, pp. 208-227.
- Morrison, J.S. 1977. *Two Unresolved Difficulties in the Line and the Cave*, *Phronesis* 22, pp. 212-231.
- Popper, K.R. 1945. *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, London.
- Rowe, C.P. 2012. *Plato, Republic*, London.
- Slings, S.R. 2003. *Platonis Respublica*, Oxford.
- Vegetti, M. 2007. *Platone, La Repubblica*, Milaan.
- Zaborowski, R. 2006. *Sur un certain détail négligé dans la caverne de Platon*, *Organon* 35, pp. 209-246.

